LE VOILE D'ISIS
Études Traditionnelles

40e Année | Novembre 1935 | No 191

SYMBOLISME ET PHILOSOPHIE

Les philosophes, qui ont la prétention de s'occuper des choses les plus diverses, comme si leur compétence s'étendait à tout, s'occupent parfois aussi du symbolisme, et il leur arrive alors d'émettre des idées et des théories bien étranges ; c'est ainsi que certains ont voulu constituer une « psychologie du symbolisme », et peut-être reviendrons-nous une autre fois sur ce sujet. Cependant, quelques-uns d'entre eux reconnaissent que le symbolisme ne relève pas de la philosophie ; mais ils entendent donner à cette assertion un sens visiblement défavorable, comme si le symbolisme était à leurs yeux une chose inférieure et même négligeable ; et l'on peut même se demander s'ils ne le confondent pas tout simplement avec le pseudo-symbolisme de certains littérateurs, prenant ainsi pour la vraie signification du mot ce qui n'en est qu'un emploi tout à fait abusif et détourné. En réalité, si le symbolisme est une « forme de la pensée » comme on le dit, ce qui est vrai à un certain point de vue, mais n'empêche pas qu'il soit aussi et tout d'abord autre chose comme nous le dirons plus loin, la philosophie en est une autre, radicalement différente, opposée même à divers égards. On peut aller plus loin : cette forme de pensée que représente la philosophie ne correspond qu'à un point de vue très spécial et n'est valable que dans un domaine assez restreint,

dont son plus grand tort est peut-être de ne pas savoir ou de ne pas vouloir reconnaître les limites ; le symbolisme, ainsi que nous l'avons déjà souvent expliqué, a une tout autre portée ; et, même en ne voyant là rien de plus que deux formes de la pensée, ce serait une grave erreur de vouloir les mettre sur le même plan. Que les philosophes ne soient point de cet avis, cela ne prouve rien ; pour mettre les choses à leur juste place, il faut avant tout les envisager avec impartialité, ce qu'ils ne peuvent faire en l'occurrence ; et, quant à nous, nous sommes bien persuadé que, en tant que philosophes, ils n'arriveront jamais à pénétrer le sens profond du moindre symbole, parce qu'il y a là quelque chose qui est entièrement en dehors de leur façon de penser et qui dépasse nécessairement leur compréhension.

Ceux qui connaissent déjà tout ce que nous avons dit ailleurs de la philosophie ne peuvent s'étonner de nous voir ne lui attribuer qu'une importance tout à fait relative et secondaire ; du reste, sans même aller au fond des choses, il suffit, pour se rendre compte que sa position ne peut être ici que subalterne en quelque sorte, de se souvenir que tout mode d'expression, quel qu'il soit, a forcément un caractère symbolique, au sens le plus général de ce terme, par rapport à ce qu'il exprime. Les philosophes ne peuvent faire autrement que de se servir de mots, et, ainsi que nous le rappelions dans notre précédent article, ces mots, en eux-mêmes, ne sont et ne peuvent être rien d'autre que des symboles ; c'est donc, d'une certaine façon, la philosophie qui rentre dans le domaine du symbolisme, qui est par conséquent subordonnée à celui-ci, et non pas l'inverse.

Cependant, il y a, sous un certain rapport, une opposition entre philosophie et symbolisme, si l'on entend ce dernier dans l'acception plus restreinte qu'on lui donne le plus habituellement : cette opposition consiste en ce que la philosophie est, comme tout ce qui s'exprime dans les formes ordinaires du langage, essentiellement analytique, tandis que le symbolisme proprement dit est essentiellement synthétique.

La forme du langage est, par définition même, « discursive » comme la raison humaine dont il est l'instrument propre et dont il suit ou reproduit la marche aussi exactement que possible ; au contraire, le symbolisme proprement dit est véritablement « intuitif », ce qui, tout naturellement, le rend incomparablement plus apte que le langage à servir de point d'appui à l'intuition intellectuelle et supra-rationnelle, et c'est pourquoi il constitue, comme nous l'avons déjà dit, le mode d'expression par excellence de tout enseignement initiatique. Quant à la philosophie, elle représente en quelque sorte le type de la pensée discursive (ce qui, bien entendu, ne veut pas dire que toute pensée discursive ait un caractère spécifiquement philosophique), et c'est ce qui lui impose des limitations dont elle ne saurait s'affranchir ; par contre, le symbolisme, en tant que support de la pensée intuitive, ouvre des possibilités véritablement illimitées.

La philosophie, par son caractère discursif, est chose exclusivement rationnelle, puisque ce caractère est celui qui appartient en propre à la raison elle-même ; le domaine de la philosophie et ses possibilités ne peuvent donc en aucun cas s'étendre au delà de ce que la raison est capable d'atteindre ; et encore ne représente-t-elle qu'un certain usage assez particulier de cette faculté, car il est évident, ne serait-ce que du fait de l'existence de sciences indépendantes, qu'il y a, dans l'ordre même de la connaissance rationnelle, bien des choses qui ne sont pas du ressort de la philosophie. Il ne s'agit d'ailleurs nullement ici de contester la valeur de la raison dans son domaine propre et tant qu'elle ne prétend pas le dépasser ; mais cette valeur ne peut être que relative, comme ce domaine l'est également ; et, du reste, le mot *ratio* lui-même n'a-t-il pas primitivement le sens de « rapport » ? Nous ne contesterons même pas davantage, dans certaines limites, la légitimité de la dialectique, encore que les philosophes en abusent trop souvent ; mais cette dialectique ne doit jamais être qu'un moyen, non une fin en elle-même, et, en outre, il se peut que ce moyen ne soit

pas applicable à tout indistinctement ; seulement, pour se rendre compte de cela, il faut sortir des bornes de la dialectique, et c'est ce que ne peut faire le philosophe comme tel.

En admettant même que la philosophie aille aussi loin que cela lui est théoriquement possible, nous voulons dire jusqu'aux extrêmes limites du domaine de la raison, ce sera encore bien peu en vérité, car, pour nous servir ici d'une expression évangélique, « une seule chose est nécessaire », et c'est précisément cette chose qui lui demeurera toujours interdite, parce qu'elle est au-dessus et au delà de toute connaissance rationnelle. Que peuvent les méthodes discursives du philosophe en face de l'inexprimable, qui est, comme nous l'expliquions dans notre dernier article, le « mystère » au sens le plus vrai et le plus profond de ce mot ? Le symbolisme, au contraire, a pour fonction essentielle de faire « assentir » cet inexprimable, de fournir le support qui permettra à l'intuition intellectuelle de l'atteindre effectivement ; qui donc, ayant compris cela, oserait encore nier l'immense supériorité du symbolisme et contester que sa portée dépasse incomparablement celle de toute philosophie possible ? Si excellente et si parfaite en son genre que puisse être une philosophie (et ce n'est certes pas aux philosophies modernes que nous pensons en admettant une pareille hypothèse), ce n'est pourtant encore « que de la paille » ; ce mot est de saint Thomas d'Aquin lui-même, qui cependant, on le reconnaîtra, ne devait pas être porté à déprécier outre mesure la pensée philosophique.

Mais il y a encore autre chose : en considérant le symbolisme comme une « forme de pensée », on ne l'envisage en somme que sous le rapport purement humain, qui est du reste le seul sous lequel une comparaison avec la philosophie soit possible ; on doit sans doute l'envisager ainsi, mais, à la vérité, cela est fort loin d'être suffisant et ne représente même que le côté le plus extérieur de la question. Nous avons déjà eu trop souvent l'occasion d'insister sur le côté « non-humain » du symbolisme pour qu'il soit nécessaire d'y revenir encore bien longuement ; il suffit en somme de constater qu'il a son fondement dans la nature même des êtres et des choses, qu'il est en parfaite conformité avec les lois de cette nature, et de réfléchir que les lois naturelles ne sont elles-mêmes au fond qu'une expression et comme une extériorisation, si l'on peut dire, de la Volonté divine ou principielle. Le véritable fondement du symbolisme, c'est, redisons-le encore une fois, la correspondance qui existe entre tous les ordres de réalité, qui les relie l'un à l'autre, et qui s'étend, par conséquent, de l'ordre naturel pris dans son ensemble à l'ordre surnaturel lui-même ; en vertu de cette correspondance, la nature tout entière n'est elle-même qu'un symbole, c'est-à-dire qu'elle ne reçoit sa vraie signification que si on la regarde comme un support pour nous élever à la connaissance des vérités surnaturelles, ou « métaphysiques » au sens propre de ce mot, ce qui est précisément la fonction essentielle du symbolisme, et ce qui est aussi la raison d'être profonde de toute « science traditionnelle » (1). Par là même, il y a dans le symbolisme quelque chose dont l'origine remonte plus haut et plus loin que l'humanité, et l'on pourrait dire que cette origine est dans l'œuvre même du Verbe divin : elle est tout d'abord dans la manifestation universelle elle-même, et elle est ensuite, plus spécialement par rapport à l'humanité, dans la Tradition primordiale qui est bien, elle aussi, « révélation » du Verbe ; cette Tradition, dont toutes les autres ne sont que des formes dérivées, s'incorpore pour ainsi dire dans des symboles qui se sont transmis d'âge en âge sans qu'on puisse leur assigner aucune origine « historique », et le processus de cette sorte d'incorporation symbolique est encore analogue, dans son ordre, à celui de la manifestation (2).

1. C'est pourquoi le monde est comme un langage divin pour ceux qui savent le comprendre ; suivant l'expression biblique, " *Cœli enarrant gloriam Dei* „ (*Ps.* XIX, 2).

2. Nous rappelerons encore à ce propos, pour ne laisser place à aucune équivoque, que nous nous refusons absolument à donner le nom de " tradition „ à toutes les choses purement humaines et " profanes " auxquelles, à notre époque, on l'applique trop souvent d'une façon abusive, et en particulier, à une doctrine philosophique, quelle qu'elle soit.

En face de ces titres du symbolisme, qui en font la valeur transcendante, quels sont ceux que la philosophie pourrait bien avoir à revendiquer ? L'origine du symbolisme se confond véritablement avec l'origine des temps, si elle n'est même, en un sens, au delà des temps, puisque ceux-ci ne comprennent en réalité qu'un mode spécial de la manifestation ; il n'est d'ailleurs aucun symbole authentiquement traditionnel qu'on puisse rapporter à un inventeur humain, dont on puisse dire qu'il a été imaginé par tel ou tel individu ; et cela même ne devrait-il pas donner à réfléchir à ceux qui en sont capables ? Toute philosophie, au contraire, ne remonte qu'à une époque déterminée et, en somme, toujours récente, même s'il s'agit de l'antiquité « classique » qui n'est qu'une antiquité fort relative (ce qui prouve d'ailleurs que, même humainement, cette forme de pensée n'a rien d'essentiel) (1) ; elle est l'œuvre d'un homme dont le nom nous est connu aussi bien que la date à laquelle il a vécu, et c'est ce nom même qui sert d'ordinaire à la désigner, ce qui montre bien qu'il n'y a là rien que d'humain et d'individuel. C'est pourquoi nous disions tout à l'heure qu'on ne peut songer à établir une comparaison entre la philosophie et le symbolisme qu'à la condition d'envisager celui-ci exclusivement du côté humain, puisque, pour tout le reste, on ne saurait trouver dans l'ordre philosophique ni équivalence ni correspondance quelconque.

La philosophie est donc, si l'on veut, et pour mettre les choses au mieux, la « sagesse humaine », mais elle n'est en tout cas que cela, et c'est pourquoi nous disons qu'elle est bien peu de chose au fond ; et elle n'est que cela parce qu'elle est une spéculation toute rationnelle, et que la raison est une faculté purement humaine, celle même par laquelle se définit essentiellement la nature individuelle humaine comme telle. « Sagesse humaine », autant dire « sagesse mondaine », au sens où le « monde » est entendu notamment dans l'Evangile (1) ; nous pourrions encore, dans le même sens, dire tout aussi bien « sagesse profane » ; toutes ces expressions sont synonymes au fond, et elles indiquent clairement que ce dont il s'agit n'est point la véritable sagesse, que ce n'en est tout au plus qu'une ombre (2). D'ailleurs, insistons-y encore, c'est une philosophie aussi parfaite que possible qui est réellement cette ombre et ne peut prétendre à rien de plus ; mais, en fait, la plupart des philosophies ne sont pas même cela, elles ne sont que des constructions dépourvues de toute base solide, des hypothèses plus ou moins fantaisistes, de simples opinions individuelles sans autorité et sans portée réelle.

1. Il y aurait lieu de se demander pourquoi la philosophie a pris naissance au VIe siècle avant l'ère chrétienne, époque qui présente des caractères assez singuliers, ainsi que nous l'avons fait remarquer en différentes occasions.

Nous pouvons, pour conclure, résumer en quelques mots le fond de notre pensée : la philosophie n'est que du « savoir profane », tandis que le symbolisme, entendu dans son vrai sens, fait essentiellement partie de la « science sacrée ». Nous savons bien que beaucoup de nos contemporains, pour ne pas dire le plus grand nombre, sont malheureusement incapables de faire comme il convient la distinction entre ces deux ordres de connaissance (si tant est qu'une connaissance « profane » mérite vraiment ce nom) ; mais, bien entendu, ce n'est pas à ceux-là que nous nous adressons, car, comme nous l'avons déjà déclaré bien souvent, c'est uniquement de « science sacrée » que nous entendons nous occuper pour notre part.

RENÉ GUÉNON.

1. En sanscrit, le mot *laukika*, " mondain „ (dérivé de *loka* " monde „), est pris souvent avec la même acceptation que dans le langage évangélique, c'est-à-dire en somme avec le sens de « profane „, et cette concordance nous paraît très digne de remarque.

2. Du reste, même à ne considérer que le sens propre des mots, *philosophia* n'est point *sophia*, " sagesse „ ; ce ne peut être, par rapport à celle-ci, qu'une préparation ou un acheminement ; aussi pourrait-on dire que la philosophie devient illégitime dès qu'elle n'a plus pour but de conduire à quelque chose qui la dépasse.

VARNA

M. Gualtherus H. Mees, dans son livre *Dharma and Society* dont nous avons déjà parlé, s'étend surtout, comme nous l'avons dit, sur la question des castes ; il n'accepte d'ailleurs pas ce mot dans le sens où nous l'entendons, mais préfère garder le terme sanscrit *varna* sans le traduire, ou le rendre par une expression comme celle de « classes naturelles », qui, en effet, définit assez bien ce dont il s'agit, puisque c'est véritablement une répartition hiérarchique des êtres humains en conformité avec la nature propre de chacun d'eux. Cependant, il est à craindre que le mot « classes », même accompagné d'un qualificatif, n'évoque l'idée de quelque chose de plus ou moins comparable aux classes sociales de l'Occident, qui, elles, sont à la vérité purement artificielles, et qui n'ont rien de commun avec une hiérarchie traditionnelle, dont elles représentent tout au plus une sorte de parodie ou de caricature. Aussi trouvons-nous, pour notre part, qu'il vaut encore mieux employer le mot « castes», qui n'a assurément qu'une valeur toute conventionnelle, mais qui du moins a été fait exprès pour désigner l'organisation hindoue ; mais M. Mees la réserve aux castes multiples qui existent en fait dans l'Inde actuelle, et dans lesquelles il veut voir quelque chose de tout à fait différent des *varnas* primitifs. Nous ne pouvons partager cette façon d'envisager les choses, car ce ne sont là en réalité que des subdivisions secondaires, dues à une complexité ou à une différenciation plus grande de l'organisation sociale, et, quelle que soit leur multiplicité, elles n'en rentrent pas moins toujours dans le cadre des quatre *varnas*, qui seuls constituent la hiérarchie fondamentale et demeurent nécessairement invariables,

comme expression des principes traditionnels et reflet de l'ordre cosmique dans l'ordre social humain.

Il y a, sous cette distinction que veut faire M. Mees entre *varna* et « caste », une idée qui nous semble inspirée en grande partie des théories bergsoniennes sur les « sociétés ouvertes » et les « sociétés fermées », bien qu'il ne se réfère jamais expressément à celles-ci : il essaie de distinguer deux aspects du *dharma*, dont l'un correspondrait plus ou moins au *varna* et l'autre à la « caste », et dont la prédominance s'affirmerait alternativement dans ce qu'il appelle des « périodes de vie » et des « périodes de forme », auxquelles il attribue des caractères respectivement « dynamiques » et « statiques ». Nous n'avons point l'intention de discuter ici ces conceptions philosophico-historiques, qui ne reposent évidemment sur aucune donnée traditionnelle ; il est plus intéressant pour nous de relever un malentendu au sujet du mot *jâti*, que l'auteur croit désigner ce qu'il appelle « caste », alors que, en réalité, il est tout simplement employé comme un équivalent ou un synonyme de *varna*. Ce mot *jâti* signifie littéralement « naissance », mais il ne faudrait pas l'entendre, ou du moins pas exclusivement ni en principe, au sens d'« hérédité » ; il désigne la nature individuelle de l'être, en tant qu'elle est nécessairement déterminée dès sa naissance même, comme ensemble des possibilités qu'il développera au cours de son existence ; cette nature résulte avant tout de ce qu'est l'être en lui-même, et secondairement seulement des influences du milieu, dont fait partie l'hérédité proprement dite ; encore convient-il d'ajouter que ce milieu même est normalement déterminé par une certaine loi d'« affinité », de façon à être aussi conforme que possible aux tendances propres de l'être qui y naît ; nous disons normalement, car il peut y avoir des exceptions plus ou moins nombreuses, du moins dans une période de confusion comme le *Kali-Yuga*. Cela étant, on ne voit pas du tout ce que pourrait être une caste « ouverte », si l'on entend par là (et que pourrait-on entendre d'autre ?) qu'un individu

aurait la possibilité de changer de caste à un moment donné ; cela impliquerait chez lui un changement de nature qui est tout aussi inconcevable que le serait un changement subit d'espèce dans la vie d'un animal ou d'un végétal (et l'on peut remarquer que le mot *jâti* a aussi le sens d'« espèce », ce qui justifie encore plus complètement cette comparaison). Un apparent changement de caste ne pourrait être rien de plus que la réparation d'une erreur, dans le cas où l'on aurait tout d'abord attribué à l'individu une caste qui n'était pas réellement la sienne ; mais le fait qu'une telle erreur peut parfois se produire (et précisément encore par suite de l'obscuration du *Kali-Yuga*) n'empêche nullement, d'une façon générale, la possibilité de déterminer la caste véritable dès la naissance ; si M. Mees semble croire que la considération de l'hérédité interviendrait seule alors, c'est qu'il ignore sans doute que les moyens de cette détermination peuvent être fournis par certaines sciences traditionnelles, ne fût-ce que l'astrologie (qui, bien entendu, est ici tout autre chose que la prétendue « astrologie scientifique » de certains Occidentaux modernes et n'a rien à voir avec un art « conjectural » ou « divinatoire », non plus qu'avec l'empirisme des statistiques et du calcul des probabilités).

Ceci mis au point, revenons à la notion même de *varna* : ce mot signifie proprement « couleur », mais aussi, par extension, « qualité » en général, et c'est pourquoi il peut être pris pour désigner la nature individuelle ; M. Mees écarte très justement l'interprétation bizarre proposée par certains, qui veulent voir dans le sens de « couleur » la preuve que la distinction des *varnas* aurait été, à l'origine, basée sur des différences de race, ce dont il est tout à fait impossible de trouver nulle part la moindre confirmation. La vérité est que, si des couleurs sont effectivement attribuées aux *varnas*, c'est d'une façon purement symbolique ; et la « clef » de ce symbolisme est donnée par la correspondance avec les *gunas*, correspondance qui est notamment indiquée très explicitement dans ce texte du *Vishnu-Purâna* : « Quand

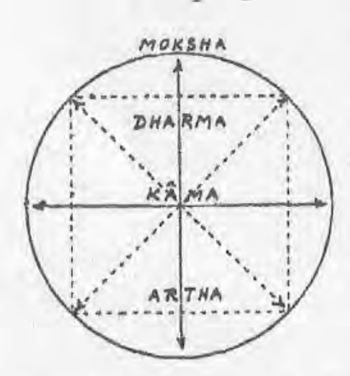
Brahmâ, conformément à son dessein, voulut produire le monde, des êtres en lesquels *sattwa* prévalait provinrent de sa bouche ; d'autres en lesquels *rajas* était prédominant provinrent de sa poitrine ; d'autres en lesquels *rajas* et *tamas* étaient forts l'un et l'autre provinrent de ses cuisses ; enfin, d'autres provinrent de ses pieds, ayant pour caractéristique principale *tamas*. De ces êtres furent composés les quatre *varnas*, les *Brâhmanas*, les *Kshatriyas*, les *Vaishyas* et les *Shûdras*, qui étaient provenus respectivement de sa bouche, de sa poitrine, de ses cuisses et de ses pieds. » *Sattwa* étant représenté par la couleur blanche, celle-ci est naturellement attribuée aux *Brâhmanas* ; de même, le rouge, couleur représentative de *rajas*, l'est aux *Kshatriyas* ; les *Vaishyas*, caractérisés par un mélange des deux *gunas* inférieurs, ont pour couleur symbolique le jaune ; enfin, le noir, couleur de *tamas*, est par suite celle qui convient aux *Shûdras*.

La hiérarchisation des *varnas*, ainsi déterminée par les *gunas* qui prédominent respectivement en eux, se superpose exactement à celle des éléments, telle que nous l'avons exposée dans notre récente étude sur ce sujet ; c'est ce que montre immédiatement la comparaison du schéma ci-contre avec celui que nous avons donné alors. Il faut seulement remarquer, pour que la similitude soit complète, que la place de l'éther doit être occupée ici par *Hamsa*, c'est-à-dire par la caste primordiale unique qui existait dans le *Krita-Yuga*, et qui contenait les quatre *varnas* ultérieurs en principe et à l'état indifférencié, de la même façon que l'éther contient les quatre autres éléments.

HAMSA
BRÂHMANA
KSHATRIYA
VAISHYA
SHÛDRA

D'autre part, M. Mees essaie, tout en se défendant d'ail-

leurs de vouloir pousser trop loin les analogies, d'indiquer une correspondance des quatre *varnas* avec les quatre *âshramas* ou stades réguliers de l'existence, que nous n'examinerons pas ici, et aussi avec les quatre buts de la vie humaine dont nous avons parlé précédemment à propos du *dharma* ; mais, dans ce dernier cas, le fait même qu'il s'agit toujours d'une division quaternaire l'a induit à une inexactitude manifeste. En effet, il est évidemment inadmissible qu'on propose comme un but, fût-il le plus inférieur de tous, l'obtention de quelque chose qui correspondrait purement et simplement à *tamas* ; la répartition, si on l'effectue de bas en haut doit donc commencer en réalité au degré qui est immédiatement supérieur à celui-là, ainsi que l'indique notre second schéma ; et il est facile de comprendre que *dharma* correspond bien effectivement à *sattwa*, *Kâma* à *rajas*, et *artha* à un mélange de *rajas* et de *tamas*. En même temps, les relations de ces buts avec le caractère et le rôle des trois *varnas* supérieurs (c'est-à-dire de ceux dont les membres possèdent les qualités d'*ârya* et de *dwija*) apparaissent alors d'eux-mêmes: la fonction du *Vaishya* se rapporte bien à l'acquisition d'*artha* ou des biens de l'ordre corporel ; *Kâma* ou le désir est le mobile de l'activité qui convient proprement au *Kshatriya* ; et le *Brâhmana* est véritablement le représentant et le gardien naturel du *dharma*. Quant à *moksha*, ce but suprême est, comme nous l'avons déjà dit, d'un ordre entièrement différent des trois autres et sans aucune commune mesure avec eux ; il se situe donc au delà de tout ce qui correspond aux fonctions particulières des *varnas*, et il ne saurait être contenu, comme le sont les buts transitoires et contingents, dans la sphère



qui représente le domaine de l'existence conditionnée, puisqu'il est précisément la libération de cette existence même ; il est aussi, bien entendu, au delà des trois *gunas*, qui ne concernent que les états de la manifestation universelle.

Ces quelques considérations montrent assez clairement que, quand il s'agit des institutions traditionnelles, un point de vue uniquement « sociologique » est insuffisant pour aller au fond des choses, puisque le véritable fondement de ces institutions est d'ordre proprement « cosmologique » ; mais il va de soi que certaines lacunes à cet égard ne doivent pourtant point nous empêcher de reconnaître le mérite de l'ouvrage de M. Mees, qui est certainement bien supérieur à la plupart des travaux que d'autres Occidentaux ont consacrés aux mêmes questions.

René Guénon.
